Costanzo Preve

Elogio della filosofia.

Fondamento, verità e sistema
nella conoscenza e nella pratica filosofica
dai greci alla situazione contemporanea

editrice petite plaisance

Elogio della filosofia. Fondamento, verità e sistema nella conoscenza e nella pratica filosofica dai greci alla situazione contemporanea

di Costanzo Preve

§ 1. La filosofia, o più esattamente la pratica filosofica, è una forma di conoscenza della realtà. Considero uno pseudoproblema, e non voglio intenzionalmente occuparmene in modo teoretico, se essa sia superiore o inferiore alla conoscenza scientifica, religiosa o artistica. Chi si mette in questo orizzonte di tipo gerarchico-topologico a mio avviso parte già con il piede sbagliato. Il modo tradizionale positivistico di inquadrare la questione è la nota gerarchizzazione stadiale successiva religione-filosofia-scienza, e questo modo non è cambiato da Auguste Comte a Jurgen Habermas. Per alcuni la modernità si caratterizza proprio dall'abbandono dell'illusione che esista una specifica conoscenza filosofica. Non certamente per me. Per altri, che hanno il dono della fede religiosa (e non è il mio caso) la filosofia è di fatto propedeutica ed integrativa della fede stessa. La mia posizione è diversa sia da Jurgen Habermas sia da quella degli estensori dell'enciclica Fides et ratio. Essa riprende invece intenzionalmente la concezione della filosofia che ereditiamo dagli antichi greci, miei venerati maestri, per cui la conoscenza filosofica ha come oggetto la verità e come metodo il dialogo. La mia posizione sarà ispirata a questo principio.

§ 2. Prima di iniziare l'esposizione, che sarà strutturata in quattro punti successivi (antichi greci, dinamica della modernità, statuto filosofico del marxismo, situazione contemporanea) voglio subito fare due importanti precisazioni di carattere semantico e filologico, chiarendo le radici greche dei due termini "verità" e "fondamento".

Il termine verità in greco antico si rende con aletheia. Aletheia significa disvelamento, non-nascondimento, passaggio da una situazione di oscurità e di ignoranza ad una situazione di conoscenza e di visibilità. Questo concetto non è allora identico a quelli di certezza (empirica) o di esattezza (scientifica in senso moderno), perché la certezza e l'esattezza non si nascondono, e richiedono solo procedure consensuali per essere definite. Ma l'aletheia non può essere per definizione oggetto di procedure consensuali, perché rimanda ad un fondamento che le precede sia sul piano logico che su quello ontologico. L'identità di logica e di ontologia non è allora una invenzione stravagante ed arbitraria di Platone e di Hegel, ma la semplice presa d'atto del fatto che il fondamento veritativo non può essere definito in termini di procedure linguistiche consensuali, ma queste

ultime, pur necessarie, devono in qualche modo aderire al processo di progressivo disvelamento del fondamento stesso.

Come è noto, a suo tempo Martin Heidegger propose una terza concezione di verità, che si pone in alternativa sia alla concezione della verità come corrispondenza (e cioè la concezione di tutte le filosofie religiose, dal cristianesimo tomistico al marxismo sovietico), sia alla concezione della verità come accordo linguistico e consensuale di tipo procedurale (e cioè la concezione di tutte le filosofie di tipo relativistico e convenzionalistico, di centro, di sinistra e di destra). Ma qui non si vuole aderire o criticare la concezione heideggeriana. Non è questo l'oggetto di questo mio testo. Si vuole solo ribadire che il cammino verso la verità filosofica non è qualcosa di immediatamente evidente e neppure di proceduralmente costruito. La verità è aletheia, l'aletheia si nasconde, e ciò che si nasconde deve essere ricercato.

Il termine fondamento in greco antico si rende come aitia o logos. Il termine aitia rimanda ad una concezione allargata del moderno concetto di "causa", non coincide con il concetto di causa emerso dopo la rivoluzione scientifica del Seicento e perciò sfugge a tutte le critiche alla causalità come quelle inaugurate da Davide Hume. Aristotele non si inventa arbitrariamente i quattro significati di causa (materiale, formale, efficiente e finale), ma li prende dalla semantica quotidiana della lingua greca antica. Il termine logos, invece, significa fondamento, ma significa anche ragione e linguaggio, senza consentire però la separazione di principio fra fondamento, ragione e linguaggio che caratterizza invece la pratica moderna e postmoderna della filosofia, per cui quasi sempre il fondamento non esiste ed è un residuo metafisico da eliminare, la ragione è un'opinione soggettiva del tutto equivalente all'opinione per cui non esiste nessuna ragione ma solo un triste irrazionalismo caotico ed infondato, ed infine il linguaggio è l'unica realtà che mette ordine razionalmente in un ammasso caotico di fatti e di valori.

Ho fatto questa doppia precisazione perché in italiano il termine "fondamento" rimanda semanticamente ad una sorta di base sottostante, di "pavimento" sopra cui vengono collocati i vari arredamenti della casa. Questo inganno semantico deve però essere subito segnalato. Il fondamento come sostanza sottostante si dice in greco antico hypokeimenon, che è anche il termine per indicare il "soggetto" inteso come substrato di conoscenze, passioni, desideri. Il fondamento come essenza si dice in greco antico ousia, e rimanda a ciò che caratterizza in modo essenziale una sostanza (ad esempio, l'uomo è un animale essenzialmente razionale e sociale). Ma le vere ed uniche parole per indicare il fondamento restiamo solo aitia e logos, che non sono il "pavimento" di nulla.

È necessario che il lettore tenga bene presenti questi chiarimenti semantici, perché se il termine fondamento viene concepito come "pavimento" ed il termine verità come certezza garantita dall'esattezza non è possibile intendere la lettera e lo spirito della mia esposizione.

§ 3. La mia esposizione sarà strutturata sulla base di quattro momenti successivi. Ho scelto l'ordine storico-cronologico anziché l'ordine logico e tematico

perché sono stato abituato all'esposizione storica dei problemi filosofici prevalente in Italia. Non escludo però che anche l'altra opzione possa essere utile e illuminante.

In primo luogo, comincerò ovviamente dagli antichi greci. Presterò attenzione ad alcune teorie (in parte alternative, in parte complementari) sull'origine storica, geografica e sociale della filosofia greca per metterle in rapporto con il problema della validità di questa filosofia stessa. Il problema della validità (Geltung) non coincide infatti con quello della genesi (Genesis). La genesi è sempre particolare, la "validità", se c'è, è invece universale. Io ritengo la filosofia greca ed il suo modo di impostare il rapporto fra fondamento e verità valido ancora oggi. Scelgo dunque decisamente Atene, non Gerusalemme. Non ho niente contro Gerusalemme, in particolare se viene concepita come luogo di incontro e di coesistenza pacifica (il che oggi scandalosamente non avviene) fra le religioni monoteistiche, ma il lettore deve sapere che ad Atene sono a casa mia, mentre a Gerusalemme sono sempre al massimo un viaggiatore curioso.

In secondo luogo, esporrò la mia personale concezione filosofica della modernità, cioè del periodo storico apertosi nel Seicento e nel Settecento, sulla base soprattutto dei tre parametri definiti dai concetti di Scienza, di Materia e di Storia. Non pretendo di dire nulla di veramente originale, perché in questi tre casi adotterò le impostazioni a suo tempo sviluppate da Margaret Jacob, Maria Antonopoulou e Reinhardt Kosseleck. Riprenderò invece nell'essenziale la soluzione data da Hegel (in una interpretazione che devo soprattutto a Geraets). Per me Hegel è grande perché è il più greco dei moderni, e cercherò di chiarire perché penso questo.

In terzo luogo, farò alcune considerazioni sullo statuto filosofico del pensiero di Marx e del marxismo. A questo tema ho dedicato molti sforzi e molte pagine in passato, e potrò dunque essere il più possibile sintetico. Si tende in genere a pensare che Marx è stato un buon filosofo umanista ed utopico, ma è stato un cattivo scienziato sociale perché non ha azzeccato le sue previsioni (ruolo rivoluzionario della classe operaia, stagnazione e crollo del capitalismo, eccetera). La mia valutazione è in proposito invertita. A mio avviso come scienziato sociale Marx è stato ottimo, ed i suoi errori di previsione devono essere considerati fisiologici e secondari (tipici comunque di ogni impresa scientifica, fallibile per sua natura), mentre è proprio lo statuto filosofico della sua dottrina che deve essere radicalmente modificato, in direzione di un ritorno esplicito ai greci ed in subordine all'idealismo filosofico di Hegel.

In quarto luogo, infine, farò alcune considerazioni conclusive sulla situazione del dibattito filosofico contemporaneo, più esattamente sulla congiuntura storica in cui ci troviamo. È necessario avere il coraggio di andare contro corrente. Non bisogna farsi spaventare dalle mode o dall'autorità dei principali filosofi legittimati dalla comunità universitaria mondiale, che ha oggi ancora meno sovranità degli stati nazionali europei. Non è sicuro che dalla resistenza possa sorgere la rinascita, ma è almeno possibile che questo possa avvenire.

§ 4. Per cominciare a capire i greci, bisogna prima di tutto comprendere bene l'eccezionalità della loro cultura. Uso il termine "eccezionalità" non nel senso di superiorità, ma nel senso di particolarità, di specificità e di unicità. Hegel a suo tempo lo affermò, ma io non oserei mai sostenere che la sapienza filosofica greca è stata "superiore" a quella indiana o cinese, se non altro perché non conosco a sufficienza le filosofie indiana e cinese per poter dare un giudizio teoretico serio. Il "politicamente corretto" che è diventato oggi il dogma di tutti gli intellettuali sradicati e superficialmente globalizzati attua un livellamento relativistico fra Socrate e lo sciamano siberiano e fra le tragedie di Sofocle e le danze dell'isola di Bali. Il relativismo è la forma di assolutismo oggi prevalente, in quanto fa da supporto all'industria turistica dei villaggi facili e delle transumanze aeree della classe media globale nel mondo dei pittoreschi poveracci che mendicano in un inglese elementare. Ma riconfermando che eccezionalità non significa superiorità nel senso topologico di sopra e di sotto è necessario riaffermare che la cultura filosofica greca è stata qualcosa di assolutamente specifico.

Questo non è capito da chi incorpora sbrigativamente i greci in una comune matrice simbolica indoeuropea (il trifunzionalismo di sovranità religiosa, forza fisica e fecondità alla Dumézil), e da chi ne fa deviare la cultura da matrici egiziane ed africane (Bernal) o mesopotamiche (Francfort). Queste derivazioni ci sono certamente state, nessuno le può negare, ed a suo tempo neppure Hegel le negò. Ma Hegel comprese bene il punto essenziale, e cioè che i greci assunsero certamente la loro mitologia da uno strato indoeuropeo precedente ed assimilarono forti influenze egizie e mesopotamiche, ma rielaborarono tutto questo in modo assolutamente originale ed eccezionale. Chi non comprende l'eccezionalità greca è del tutto disarmato di fronte al relativismo multiculturale postmoderno, ed è già pronto per esserne assorbito ed annullato.

§ 5. Un approccio più serio al problema delle origini della sapienza filosofica greca è quello che ne sottolinea il carattere prefilosofico (Giorgio Colli) o religioso (Mario Attilio Levi). Distinguendo fra l'età dei sapienti e la posteriore età dei filosofi, Colli riprende certamente il grande suggerimento di Nietzsche, e segnala una problematica legittima e carica di suggestione. In quanto a Levi, egli afferma apertamente "che la società greca fu prima di tutto una comunità di credenti diretta da una oligarchia o da una autocrazia monarchica, anche quando si presentò sotto le mentite spoglie di una pseudodemocrazia assembleare".

Gli approcci di Colli e di Levi sono certo interessanti, ma finiscono con il cancellare ogni specificità dello "spazio pubblico" greco in cui la razionalità dialogica assumeva una carattere permanente e non solo casuale o congiunturale. La distinzione fra una prima età dei sapienti ed una seconda età dei filosofi è comune anche alle filosofie indiane e cinesi (ed in particolare a quelle cinesi). Il ruolo fondamentale dell'elemento religioso nel legame sociale era comune a tutte le società antiche, dall'Egitto all'antico Israele, dagli etruschi ai romani delle origini. Nessuno contesta il ruolo dei sapienti e dei sacerdoti. Ma dovrà pure essere sottolineato il fatto essenziale che gli antichi greci non disponevano

di libri sacri e non dipendevano da una religione rivelata, per cui erano costretti per ragionare non tanto a negare i miti, ma a decostruire i loro miti per ricavarne significati razionali. Molto prima di Derrida e del decostruzionismo moderno i greci antichi praticarono il "decostruzionismo", partendo dal patrimonio mitologico non per negarlo ma per tradurlo in linguaggio tradizionale.

§ 6. Un'altra corrente interpretativa ha invece insistito sul fatto che i primi filosofi, e gli ionici innanzitutto, non tirarono fuori i principi primi ed il problema dell'origine materiale del mondo (la cosiddetta arché) dalla loro testa o da una allora inesistente approccio "laico" o "scientifico" inesistente prima dell'età moderna, ma dalla trasposizione simbolica di interessi sociali parzialmente ricostruibili. È probabile che Talete fosse un esponente della classe dei "sempre naviganti" di Mileto, e che l'acqua fosse anche un simbolo di legittimazione politica per la classe dei mercanti e dei marinai. Con questo non voglio dire che Anassimene, per cui l'arché era l'aria, fosse un esponente simbolico della classe dei costruttori di dirigibili o Eraclito, per cui invece era il fuoco, fosse un esponente simbolico della classe dei fabbri. Ma certamente questo ci fa riflettere sul rapporto organico fra filosofia ed ideologia, cioè fra riflessione filosofica e produzione ideologica. Basta non ridurre l'una all'altra, e distinguerle bene.

Questa impostazione (e penso soprattutto ad Antonio Capizzi) ha però il merito di ricordarci che la filosofia greca nasce come una cosmoteoria, cioè come una riflessione globale sulla realtà che non separa il mondo naturale ed il mondo politico e sociale, ma li vede entrambi come un insieme ontologicamente non distinguibile. Oggi noi siamo talmente abituati a separare società e natura, scienze sociali e scienze naturali, eccetera, da pensare che l'attuale divisione universitaria delle discipline corrisponda veramente ad una separazione esistente nella realtà. Il conflitto e la quiete (e gli stessi "generi sommi" di Platone) percorrono il mondo naturale e sociale come un cosmo unitario.

Non si tratta certo dell'anticipazione delle cosiddette "leggi della dialettica" unitarie del positivismo e del materialismo dialettico di Engels e Stalin. La superiorità dei greci antichi sul marxismo volgare sta in ciò, che nei greci antichi il cosmo era percepito intuitivamente come unitario (ciò che in effetti è), mentre nei marxismi volgari si sovrappone alla storia reale delle presunte "leggi della dialettica" che non permettono mai di coglierla nella sua specificità".

§ 7. Un'altra interessante impostazione (sostenuta dall'inglese George Thomson e dal tedesco Alfred Sohr Rethel) afferma che i greci poterono unificare concettualmente il mondo naturale e sociale sotto l'astrazione omogenea del termine Essere perché il suo presupposto era stato la generalizzazione della circolazione mercantile e del conio della moneta (avvenuto prima nell'isola di Chio e successivamente ad Egina ed altrove). I valori d'uso scambiati come oggetti distinti infatti non sono mai astratti, ma sempre concreti. Solo il valore di scambio monetario dà "luogo ad un mondo veramente astratto, o meglio, è la cosiddetta "astrazione reale" di qualcosa di concretamente esistente nei fatti. Se i greci poterono definire

concettualmente l'Essere come to on, l'essere in generale senza determinazioni concrete, ciò è stato secondo Thomson e Sohn Rethel perché essi hanno simbolicamente duplicato nel mondo concettuale un to on già esistente, e cioè il valore di scambio astratto dell'economia monetaria, estranea a tutte le altre civiltà dell'antico Oriente (che infatti sembra che non abbiano mai prodotto un equivalente concettuale dell'Essere dei greci).

Questa ipotesi, oggi quasi dimenticata, può sembrare a molti un po' folle. Io però non la trovo tale, anche perché credo che il concetto di "astrazione reale" in Marx sia sostanzialmente pertinente. Nello stesso tempo essa non mi convince. Solo i greci moderni (che lo hanno mutuato dalla filosofia moderna europea) esprimono il concetto di Essere come to einai, che non a caso non esiste in greco antico. Ma se per i greci antichi l'essere non era un infinito ma un participio, un to on e non un to einai, questo non è solo dovuto a spiegabili ragioni grammaticali e sintattiche, ma è dovuto ad un loro approccio di tipo concreto e materiale alla stessa astrazione dell'essere in generale, che non era mai separata dalla sua concretizzazione. Io ritengo che la stessa separazione fra concreto ed astratto, almeno nei termini oggi abituali, fosse estranea al pensiero filosofico greco originale, non ultima ragione questa per la sua presente attualità.

§ 8. Un approccio forse più plausibile ci viene offerto a questo proposito dai filosofi italiani Fabio Bentivoglio e Massimo Bontempelli. I filosofi "fondatori" del pensiero greco vengono individuati in Parmenide ed Eraclito, e non nei naturalisti ionici presocratici. La filosofia non nasce dalla ricerca dell'arché materiale del mondo, ma dalla domanda di senso e dalla minaccia di insensatezza che deriva dalla dissoluzione dell'antica comunità religiosa (impropriamente definita come "aristocratica). Lo stesso Essere di Parmenide è visto come un'astrazione reale, non del valore di scambio come pensano Thomson e Sohn Rethel, ma dell'insieme dei valori tradizionali etico-politici della polis di Elea, di cui Parmenide fu legislatore e in cui è "ambientato" il suo stesso poema. Aristotele, che scrisse la prima storia della filosofia greca, non era più in grado di comprendere il trauma di questa minaccia di insensatezza, vecchia ormai di più di due secoli, ed allora finì con il retrodatare ai primi filosofi ionici la propria personale ricerca delle quattro cause.

Questa spiegazione è indubbiamente affascinante ed anche storiograficamente legittima. Essa è addirittura migliore a mio avviso di quella di Emanuele Severino, che come è noto enfatizza moltissimo la concezione dell'Essere di Parmenide come chiave per la comprensione del nichilismo occidentale, ma non dà mai la genesi concettuale di questa concezione. Qui invece la genesi viene data. Resta comunque un'obiezione, che cercherò di formulare in modo sintetico ma comprensibile. L'operazione di sottrazione dei valori etico-politici all'opera corrosiva del tempo, per cui viene fissata una Origine ontologicamente immodificabile precedente allo scorrimento nichilistico del Tempo, che tutto corrompe e tutto divora, è un'operazione tipica della Religione, non della Filosofia. In questo modo si risponde certamente alla minaccia dell'insensatezza ed al pericolo della

perdita del senso prodotta sia dallo scorrimento del tempo che dall'infinità dello spazio, ma si risponde appunto in modo religioso e non filosofico. La filosofia mette la stessa insensatezza in mezzo (in greco es meson) allo spazio pubblico della comunità, assumendo il rischio dell'insensatezza come suo rischio organico e consustanziale. Sottrarre il pericolo dell'insensatezza a questo meson significa riportarlo alla rivelazione religiosa, che il pitagorico (o il probabile pitagorico) Parmenide riformula in linguaggio ad un tempo sapienziale e razionale, ma sempre religioso. Si tratta di un punto a mio avviso di importanza decisiva.

§ 9. Sulla base dei ragionamenti sinteticamente ricordati nei cinque paragrafi precedenti, chiarirò in questo nono paragrafo la mia personale concezione della natura e della specificità della filosofia greca. Ricordando che il logos è insieme fondamento, ragione e linguaggio, e che ogni isolamento di questi tre termini può portare fuori strada, sono d'accordo nell'essenziale, con il modo in cui Jean-Pierre Vernant imposta la questione. Così come lo spazio cosmico non è infinito ed indeterminato, nello stesso modo lo spazio politico si dispone intorno ad un centro (es meson). Gli uomini diventano oi mesoi, quelli che stanno in mezzo, perché solo in mezzo si può mantenere l'equilibrio politico e cosmico (isorropia), sulla base inscindibile della isonomia (l'eguaglianza davanti alla legge) ed alla isegoria (il diritto eguale a parlare). Prego di prestare attenzione alla convergenza delle tre nozioni di isonomia, isegoria ed isorropia. Il presupposto del dibattito filosofico è appunto l'isegoria, in cui gli uomini (oi isoi, oi mesoi) mettono in mezzo (es meson) il fondamento della verità comune (il logos), che non si manifesta però direttamente alla superficie, perché la verità si nasconde (aletheia), e deve essere sottratta all'occultamento mediante appunto lo stesso logos (il fondamento che ispira la ragione e si manifesta fenomenicamente come linguaggio).

Come ha sempre sostenuto Mario Vegetti, l'opposizione fra l'acropoli, luogo del sacro e degli hierà (gli interessi sacri che concernono gli dei) e l'agorà, luogo degli hosia (cioè degli affari profani che concernono la città umana), è strutturale e fondamentale. Non bisogna però cadere nel fraintendimento moderno per cui l'agorà diventa la matrice del cosiddetto "laicismo" e l'acropoli resta il luogo della pura religione. Non bisogna dimenticare mai che i greci non avevano testi sacri di una religione rivelata, e non potevano pertanto neppure per analogia ragionare come i cristiani, gli ebrei ed i musulmani. L'acropoli mette es meson il rapporto con gli dei, l'agorà mette es meson il rapporto fra gli uomini.

Su questa base, d'accordo con Gabriele Giannantoni, ritengo che il vero fondatore della filosofia greca sia l'ateniese Socrate. Egli si autopercepisce come un tafano, un moscone che non smette di dare fastidio al nobile cavallo della polis degli ateniesi. Ma questo è il suo contributo alla comunità, più esattamente al Bene della comunità. Solo la comunità infatti, può mettere il Bene es meson, cioè in mezzo. Fuori della comunità, il Bene non è che una astrazione vuota, sostanzialmente non filosofica.

§ 10. Se si comprende quanto ho cercato di dire nel precedente paragrafo, che sintetizza telegraficamente la mia personale opinione sulla questione, si capirà anche l'errore di chi contrappone il logos come linguaggio fabbricatore di significati arbitrari e concordati ed il logos come fondamento veritativo e ragione universale. Questa contrapposizione è tipica del relativismo del tempo presente, che si basa su di un dialogo programmaticamente non veritativo in cui i significati più credibili vengono "costruiti" con le argomentazioni più plausibili ed apprezzate. Ma questo approccio non era neppure chiamato "filosofia" dai greci antichi, ma era correttamente definito come "retorica", in un senso molto più vicino a quello di Isocrate che a quello degli stessi sofisti. La polemica di Isocrate contro Platone si sviluppa infatti non tanto come proposta di una filosofia alternativa a quella platonica, quanto come negazione frontale della filosofia in quanto tale in favore della retorica elogiata in quanto tale. Isocrate era in proposito molto più onesto dei pensatori postmoderni alla Richard Rotary, che propongono la retorica ed anziché chiamarla con il suo nome la chiamano scorrettamente filosofia.

Questa è la ragione per cui sbagliano coloro che, come la studiosa francese Barbara Cassin, contrappongono il linguaggio al fondamento veritativo, e si inventano una tradizione logologica, che costruirebbe la ragione attraverso lo scambio linguistico, ad una tradizione ontologica, che pretenderebbe invece di conoscere l'essere in sé e le sue determinazioni. Questa mi sembra l'ennesima "grande narrazione", che isola artificialmente due tradizioni, quella ontologica che va da Pitagora a Hegel, e quella logologica che va dai sofisti a Freud al postmoderno. In realtà il termine stesso di ontologia non esiste neppure in grado antico, e nasce solo in Germania nel Seicento. I vari equivalenti dell'inesistente termine di "ontologia" (la teoria delle idee di Platone, la "filosofia prima" di Aristotele, ecc.) non significano in realtà assolutamente "ontologia" in senso moderno, perché la filosofia prima come filosofia del fondamento veritativo è filosofia del logos della comunità, e non descrizione di una sorta di cielo o di pavimento da cui il linguaggio proviene o su cui il linguaggio cammina. È meglio dunque lasciar cadere queste inutili "grandi narrazioni". Esse danno l'impressione ai dilettanti di disporre di un "filo conduttore" dell'intera storia del pensiero, ma è un'impressione del tutto illusoria.

§ 11. Insistendo sul fatto che il logos insieme ontologico e dialogico è il solo vero fondamento autosufficiente del pensiero filosofico, e non ve ne sono altri sovraimposti o integrativi, la saggezza greca rifiuta l'ipotesi che vi sia anche una apokalypsis, cioè una rivelazione segreta dei progetti della divinità monoteistica. Le "apocalissi" si presentano regolarmente nel corso della storia, spesso in forma imperfettamente secolarizzata e laicizzata, come ad esempio la previsione marxista del crollo inevitabile del capitalismo o la profezia di Fukuyama sulla fine imperiale della storia. Ma il logos è nemico delle apokalypseis. Accomunate dal logos, che nell'autentica forma originaria della filosofia è messo in mezzo, es meson, tutte le varie scuole filosofiche greche (platonismo, aristotelismo, epicureismo, stoicismo ecc.), che ci sembrano oggi così diverse, si rivelano invece come

ricche varianti plurali di un unico stile di pensiero, che ci permette di parlare di filosofia greca in generale. Bisogna che la differenza fra gli alberi non ci faccia perdere di vista che si tratta sempre di una sola foresta.

Certo, quando ci accostiamo ad esempio a Platone, vediamo che la contraddizione passa all'interno della sua stessa opera fra un aspetto socratico, razionale e dialogico, ed un aspetto pitagorico, sapienziale e rivelativo. Ma a mio avviso l'elemento socratico prevale sempre su quello pitagorico, nella forma se non nel contenuto. Secondo me coglie il centro del problema Mario Vegetti, quando dice che in Platone si crea di fatto una tensione teoretica fra un elemento aperto, il Bene, ed un elemento chiuso, l'Uno. È normale che Platone finisca con l'identificare i due elementi sotto il dominio pitagorico e geometrico dell'Uno, aprendo così la via al neo-platonismo ed all'uso teologico del suo pensiero. Ma l'idea del Bene per sua irresistibile natura continua ad essere un fondamento aperto, perché sempre sottoposto sia alla ragione che al linguaggio (logos). E questo, si badi bene, del tutto indipendentemente dalle intenzioni soggettive pitagorico-sapienziali dello stesso Platone.

Un altro punto fondamentale è colto da Jacques Derrida, quando segnala il doppio carattere del termine pharmakon, ad un tempo medicina e veleno. Il sospetto di Platone per la parola scritta e la sua aperta preferenza per quella orale, sempre presente all'ascoltatore, non è fatto risalire in modo sociologico alla cultura orale sapienziale precedente, ma è correttamente individuato nel fatto che la parola scritta si disperde in una molteplicità di interpretazioni frammentate, inevitabili nel rapporto solitario ed individuale del lettore con la parola scritta che non può mai parlare, pronunciando la sola vera interpretazione autentica. Il fatto poi che Derrida ne tragga spunto per contrapporre il decostruzionismo al logocentrismo è interessante, ma non è il cuore del problema. È vero infatti che la parola filosofica scritta e sottratta alla presenza del dialogo parlato finisce con l'assomigliare pericolosamente alla parola rivelata della Bibbia, dei Vangeli o del Corano, e diventa un semplice segnale da interpretare. La filosofia porta dunque dentro di sé, nel momento in cui passa dall'oralità alla scrittura e perde il centro comunitario, il meson, la possibilità della sua trasformazione in una ermeneutica interminabile. E l'ermeneutica interminabile, lungi dall'essere il segnale di una festosa seduta decostruzionistica, laicizzata, è, a mio avviso, sempre la porta della teologia.

§ 12. Sono così giunto alla conclusione sul primo punto annunciato nel paragrafo 3. Mi resta solo da manifestare la mia personale opinione sulla dinamica storica di dissoluzione della filosofia antica nel periodo dei regni ellenistici e poi dell'impero romano. In proposito, credo che sia necessario respingere subito la teoria tautologica della "decadenza", che Nietzsche fa addirittura risalire al risentimento ed al rancore plebeo dei deboli e dei malriusciti. In realtà, si tratta del fatto che il logos ontologico e dialogico presuppone un meson, un centro comunitario, mentre il Regno, e cioè la basileia (pronuncia consigliata: vassilìa) instaura invece una dimensione verticale di dominio, che si manifesta prima come potere

militare dispotico e viene poi introiettato come potere provvidenziale, imposto cioè dalla pronoia (provvidenza). La filosofia può soltanto sopravvivere come conferenza colta alla Apuleio, all'interno di un inferno metropolitano descritto da Marziale e da Giovenale. I filosofi diventano ridicole macchiette dalla barba sporca irrise da Luciano di Samosata, oppure imperatori alla Marco Aurelio che non mettono in mezzo nessun logos dialogico, ma riflettono sulla totale insensatezza del mondo.

Questo fu compreso molto bene da Hegel, quando parlò della basileia romana come di un luogo in cui "gli individui sono posti come atomi" in cui "il solo elemento concreto è il prosaico dominio pratico", ed in cui regna ovunque "il disorientamento ed il dolore per l'abbandono da parte di Dio". Non si poteva a mio avviso cogliere meglio il centro del problema. In proposito, nulla è più significativo del modo di impostare il problema. In proposito, nulla è più significativo del modo di impostare il problema di Paolo di Tarso (cfr. Lettera ai Corinzi, 7, 20-4). Paolo propone una triplice via di liberazione ai liberi, agli schiavi ed ai liberti sulla base di un comune asservimento al potere divino. In mezzo, es meson, non c'è più la libertà ed il logos, ma l'asservimento consapevole vissuto con gioia. Qui si ha solo l'effetto della distruzione della comunità umana che si disperde in atomi e può soltanto pensare la propria ricostruzione in termini celesti. Ma a questo punto la filosofia greca se ne è andata, e Roma e Gerusalemme hanno scacciato Atene.

§ 13. L'essenza della modernità è colta da Jurgen Habermas nella rinuncia ad ogni pretesa di valore conoscitivo del logos filosofico, prima ridimensionato e poi espulso dalla scienza. La mia opinione è esattamente contraria. Quella che Habermas chiama "modernità" è in realtà la "post-modenità", più esattamente la deformazione postmoderna della modernità stessa. La modernità, che a mio avviso si costituisce in un processo sostanzialmente unitario da Spinoza a Marx (passando per Kant e per Hegel), è invece caratterizzata da una consapevole ripresa del logos razionale e dialogico autosufficiente (non asservito cioè alla razionalizzazione della teologia monoteistica cristiana, ebraica e musulmana). Questo logos culminerà con la filosofia della storia di Hegel e con la scienza della storia di Marx (entrambe ovviamente aperte, imperfette ed ampiamente correggibili). Questo logos è ancora attuale, e non è stato affatto "sorpassato". Come ci insegna un bellissimo film italiano degli anni Sessanta un "sorpasso" azzardato può portare alla morte dell'incauto "sorpassatore".

Io respingo ogni tentativo di separare Spinoza da Hegel, e Hegel da Marx (come da trent'anni ormai propone Antonio Negri). Approvo invece ogni tentativo di mettere in rapporto di continuità dialettica Kant, Hegel e Marx (come ha recentemente fatto Alberto Burgio). Non si tratta di certo di espungere artificialmente tutti i pensatori scomodi ed anomali (primo di tutti Rousseau), e neppure di costruire l'ennesima grande narrazione. Si tratta di comprendere che la modernità non intende espellere il logos filosofico, ma ridefinirne i limiti e la potenza sulla base non solo di alcune novità categoriali (e qui ricorderò brevemente solo la Scienza, la Materia e la Storia), ma della radicale diversità sociale e politica

rispetto al mondo greco, sulla base della fine della schiavitù e della discriminazione femminile.

§ 14. Come disse a suo tempo correttamente Hegel, Spinoza è l'inizio essenziale di ogni filosofare moderno. Io mi permetto di interpretare questo giudizio lusinghiero come un riconoscimento del fatto che Spinoza torna veramente alla concezione greca antica del logos come fondamento razionale autosufficiente estraneo ad ogni rivelazione divina. Da un punto di vista storico è certo importante ricordare la filosofia cartesiana, il meccanicismo e le stesse influenze libertine. Ma sul piano teorico ciò deve essere dato per acquisito. Il filosofare moderno inizia con un consapevole ritorno allo stile razionale dei greci, con una critica religiosa a tutte le letture irrazionalistiche della Bibbia e con una critica politica a tutte le forme di dispotismo. Sono questi i tre elementi portanti del pensiero di Spinoza. Egli compie anche una critica ad ogni concezione antropomorfica della divinità, ed in questo modo mette le basi di ogni possibile futura critica dell'ideologia, perché ogni ideologia è sempre intessuta di due elementi fittizi, l'ipostasi (e cioè la trasformazione inconsapevole di un particolare in un universale) e l'antropomorfizzazione (e cioè la costruzione di tipo grande-narrativo di una storia continua e circolare, dotata di un'Origine, di un Soggetto e di un Fine). Egli distingue infine correttamente fra un secondo grado di conoscenza (scientifico) ed un terzo grado di conoscenza (filosofico), ed in questo modo non cade nella trappola positivistica di assorbire il terzo nel secondo.

Si noti che con Spinoza abbiamo a che fare con un pensiero che è simultaneamente "forte", cioè radicato in un fondamento, ed apertamente libertario e democratico. Egli è dunque una smentita vivente alla tesi di fondo del cosiddetto "pensiero debole" italiano, per cui un pensiero filosoficamente forte, cioè fondato, è politicamente pericoloso perché può prescrivere comportamenti obbligatori legittimati dalla sua pretesa di conoscenza della verità. È esattamente il contrario.

Solo un pensiero "debole", che rinuncia ad ogni fondamento dialogico e razionale (e vuole cioè un dialogo non veritativo, e dunque retorico e non filosofico), può legittimare comportamenti prescrittivi autoritari, e lo fa continuamente in nome di argomenti non filosofici, ma utilitaristici e geopolitici, e si veda la sistematica approvazione del pensiero "debole" verso tutte le guerre imperiali a partire dall'Irak 1991 fino alla Jugoslavia 1999. Spinoza è l'esempio di un pensiero forte e non prescrittivo. Solo la mancanza di logos mi costringe a supplire a questa mancanza con un bastone chiodato.

§ 15. Esiste una leggenda filosofica infondata, pigramente ripetuta da secoli, per cui la scienza moderna, o meglio la rivoluzione scientifica moderna, sarebbe nata da una rivoluzione "laica" ed antireligiosa, che avrebbe imposto una concezione sperimentale e quantitativa, e cioè matematica, del mondo ad una società riluttante invischiata nei due sterili poli opposti dell'aristotelismo o del naturalismo panteistico (chiamato a quel tempo "ilozoismo"), irrazionali barriere poste dal-

l'ignoranza e dalla superstizione al progresso irreversibile e trionfale dell'uomo (e cioè del borghese prima mercante, poi industriale ed infine finanziere).

Le cose non sono andate in questo modo. Recenti studi di Margaret Jacob e di Robert K. Merton hanno accertato il nesso strettissimo fra il protestantesimo biblico, soprattutto nella sua versione puritana, e l'affermarsi sociale della scienza moderna. Il pensiero di Bacone, lungi dall'essere una anticipazione seicentesca del positivismo, era un pensiero millenaristico, che accoglieva le profezie bibliche per cui la nuova scienza svolgeva una funzione liberatrice di utilità sociale. Si tratta di quella "grande instaurazione" di cui ha poi parlato Charles Webster. Boyle e Newton hanno legato strettamente la scienza matematica e sperimentale della natura con la presenza costante del divino nel mondo e nell'armonia della natura, pitagoricamente garantita dalla struttura matematica del creato.

Richiamo qui una tesi ben nota agli studiosi e agli specialisti perché essa non è affatto nota alle persone di media cultura, legata allo stereotipo della lotta laica del progresso scientifico contro la superstizione religiosa. Certo, ammetto che anche se la genesi della scienza moderna è legata al messianesimo biblico, la sua affermazione universale finisce con l'eroderne le basi (morte di Dio, ecc.). Ma questa genesi non è affatto filosoficamente "innocente". Essa si porta infatti dietro come suo "rimosso" proprio l'idea dell'onnipotenza della scienza, ed insieme del suo carattere provvidenzialistico. Con il positivismo e poi con il marxismo volgare questa idea si è imposta ai borghesi ed ai proletari come un'ovvietà non più bisognosa di esame critico razionale. È stato grande merito della filosofia moderna, in particolare di Kant e di Hegel, l'aver criticato questa concezione religiosa della scienza. Kant, spesso erroneamente considerato un apologeta assoluto della scienza moderna, è in realtà il sostenitore di un primato della ragion pratica sulla ragion pura, e cioè di un primato di una metafisica della libertà sulla scienza dei fenomeni determinati necessariamente. Hegel, spesso erroneamente considerato un nemico delle scienze della natura, era invece un aperto difensore della grandezza dell'"intelletto scientifico" (Verstand) e della sua funzione indispensabile. Semplicemente, essi rifiutavano il consenso ad una concezione religiosa e prescrittiva di una scienza biblicamente secolarizzata come provvidenziale ed onnipotente.

§ 16. Il concetto scientifico moderno di Materia nasce per la prima volta fra il Seicento ed il Settecento, e non ha dunque una relazione di continuità e di omogeneità con Democrito, Epicuro e Lucrezio. Non esiste dunque, e non può esistere, nessuna "grande narrazione" continua ed omogenea che metta in scena la contrapposizione politica ed ideologica fra materialisti (buoni) ed idealisti (cattivi). Il fatto che persone intelligenti come Engels e Lenin abbiano sinceramente creduto a questa contrapposizione millenaria non significa che essa sia veramente esistita. La stessa teoria dei modi di produzione di Marx, cui si fa talvolta riferimento per avallare questa grande narrazione filosofica inesistente, non può in nessun modo legittimarla, perché non si tratta di una teoria degli stadi successivi (schiavismo, feudalesimo, capitalismo, ecc.) che si svolgono dentro una sorta di conduttura

temporale omogenea, ma di una teoria della discontinuità qualitativa degli interi sistemi sociali, e dunque anche dell'eventuale ruolo ideologico della filosofia dentro di essi. Il cosiddetto "materialismo", allora, o è una visione del mondo individuale disincantata della realtà (come in Giacomo Leopardi), o è una forma di ateismo, in cui si ribadisce che se tutto è materia allora Dio, che ovviamente non può essere materiale, non esiste. La fonte moderna di questa concezione è Cartesio e soprattutto i cartesiani. Essi erano chiamati in latino nullibisti (e cioè in nessun luogo), perché negando che Dio potesse occupare una porzione limitata di estensione spaziale, e nello stesso tempo che potesse occuparla integralmente (tesi ovviamente panteistica), affermavano che egli esisteva, ma non stava in nessun luogo (nullibi).

Una studiosa greca, Maria Antonopoulou, ha recentemente sostenuto la tesi per cui il concetto unitario, astratto ed omogeneo di materia nasce soltanto nel Settecento, in omologia e concomitanza con la diffusione della forma di merce capitalistica, che amava pensare ad un medium omogeneo altrettanto unitario ed astratto in cui circolare senza impedimenti. Si tratterebbe dunque di una vera e propria "astrazione reale" nel senso di Marx. Nel § 7, a proposito di Thomson e di Sohn Rethel, ho già fatto riferimento ad una teoria analoga sul rapporto fra nascita della forma di merce e di denaro-moneta e nascita delle astrazioni filosofiche più generali come quella di Essere. Se però questa teoria retrodatata al VII secolo a.C. può non sembrare convincente, essa mi sembra molto più plausibile se aggiornata al vero e proprio inizio del capitalismo moderno. In ogni caso, non si tratta qui di "adottare" l'ipotesi della Antonopoulou. Si tratta di far riflettere tutti i cosiddetti "materialisti" che credono di difendere fieramente una tesi operaia, proletaria e rivoluzionaria, e non si rendono neppure conto dell'innegabile rapporto di omogeneità fra merce astratta e materia astratta.

§ 17. Nulla sembra più semplice del concetto di Storia. Essa sembra una pratica antichissima, legata ad Erodoto ed a Tucidide, a Polibio e a Tacito. Ma le cose non stanno esattamente in questo modo. Secondo lo studioso tedesco Reinardt Koselleck, la storia come "concetto trascendentale riflessivo", cioè come unificazione concettuale dell'intera temporalità universale pensata in modo potenzialmente omogeneo ed unitario, nasce solo nel Settecento. Prima c'erano state soltanto delle storie universali bibliche a sfondo religioso o messianico, oppure delle storie particolari (storia di Roma, storia di Napoli, ecc.). La storia comincia a riflettere non solo sui suoi personaggi, ma addirittura su se stessa (ed ecco perché è trascendentale e riflessiva) in un periodo di tempo che secondo Koselleck va dal 1750 al 1790. Se questo è vero (ed io penso che lo sia nell'essenziale), c'è allora materiale sufficiente per una nostra riflessione.

§ 18. Riassumo qui brevemente il contenuto teorico dei tre paragrafi precedenti. La Scienza, la Materia e la Storia sono le tre principali "novità" (anche se non certo le sole) che la modernità non eredita dal patrimonio della filosofia greca, ma che trova costituite nel suo stesso orizzonte temporale, storico e sociale. Se

vogliamo applicare in modo brutalmente dogmatico la teoria di Marx della cosiddetta "astrazione reale" è evidente che il nuovo modo di produzione capitalistico, inesistente al tempo degli antichi greci, doveva dotarsi di una forza produttiva (la Scienza), omogeneizzare spazialmente il luogo di circolazione delle merci (la Materia) ed infine omogeneizzare temporalmente il luogo di sviluppo della riproduzione del rapporto di capitale (la Storia). Questo però non è sufficiente. La filosofia, infatti, non può soltanto "registrare" l'esistenza di astrazioni reali desunte dai rapporti sociali di produzione come una pura proiezione concettuale di forze materiali sottostanti. Molti marxisti hanno pensato e pensano questo, ed anch'io l'ho pensato a lungo, insieme con Sohn Rethel e con la Antonopoulou. Certo, anch'io credo che sia necessario prendere atto di questa "registrazione", e mi oppongo ai non-marxisti che non lo fanno, e che non sospettano neppure che ci sia questo problema. Ma oltre alla registrazione ci vuole anche una "sistemazione concettuale". E questo mi permette finalmente di introdurre la nozione di "sistema" a fianco di quelle di fondamento e di verità. Ho atteso volutamente per farlo il § 18, perché voglio chiarire la mia personale concezione di questa categoria. Con la parola "sistema" (in greco systema, pronuncia consigliata sistima) si intende in filosofia una totalità deduttiva del discorso. La parola, totalmente sconosciuta nel periodo classico, fu adoperata per la prima volta dal medico scettico Sesto Empirico per indicare l'insieme delle premesse e della conclusione o il semplice insieme delle premesse. Le filosofie classiche erano sistematiche, e quelle ellenistiche erano addirittura organizzate in un sistema triplice (logica, fisica ed etica). Hegel sostenne che la verità filosofica coincide con l'esposizione scientifica, e dunque sistematica. Personalmente, non ho mai creduto alla possibilità di separare il metodo ed il sistema di una filosofia, secondo l'approccio che Engels consigliò a proposito della filosofia di Hegel. Ma non è ancora questo il punto che intendo veramente sottolineare.

La filosofia moderna, e solo quest'ultima, ed in particolare Hegel, deve in ogni modo sistemare l'irruzione delle nuove categorie di scienza, di materia, di storia, ma anche di individuo libero, eccetera, dentro un logos moderno che presenta novità rispetto a quello antico. In poche parole, un vero e proprio ritorno consapevole ai greci presuppone che si sistemino alcune novità prodotte dal tempo storico. E così il pensiero scientifico, la materia fisica ed il progresso storico vengono "sistemati" in una nuova concezione che però tiene ferma l'eredità greca del carattere conoscitivo della filosofia. Non vi è qui lo spazio per mostrare come tutte e tre queste dimensioni vengono tenute in considerazione nel pensiero di Hegel, che appunto per questa ragione "sistematica" può essere considerato il punto culminante, e purtroppo oggi ancora insuperato, del logos veritativo moderno.

§ 19. Nel precedente § 2 ho già fatto notare che il logos antico, cioè il fondamento veritativo della filosofia classica, che Platone chiamò Bene (in sostanziale accordo anche con le altre scuole filosofiche non platoniche), era aperto e non chiuso. Non era dunque un fondamento di tipo "pavimento", ma un fondamento di tipo "finestra". Ed era un fondamento aperto sia che si presentasse come

discorso orale, tenuto aperto dalla conversazione e dal dialogo, sia che si presentasse come discorso scritto, in cui però la dispersione nella illimitata catena delle interpretazioni poteva trasformarlo in un pharmakon velenoso. In ogni caso, il sistema moderno di Hegel di esposizione della conoscenza filosofica è altrettanto ed ancor più aperto, e non è per nulla chiuso.

Il filosofo Geraets afferma che l'apertura del sistema hegeliano si ha nello Spirito Assoluto, ma io sono ancora più estremista di Geraets, perché penso che l'apertura sia presente anche nello Spirito oggettivo (famiglia, società civile, Stato), generalmente considerata un "luogo chiuso" del sistema hegeliano. Vediamo meglio.

È possibile pensare che Hegel ritenesse le sue concezioni della famiglia (sostanzialmente patriarcale), della società civile (strutturata in corporazioni professionali) e dello Stato (che non era un baraccone burocratico autoritario, ma una sorta di "partito progressista" prussiano di centro-sinistra, secondo l'arguta definizione dello studioso olandese Adrian Peperzak) come il prodotto definitivo ed insuperabile del tempo storico. Bisognerebbe allora trarne la conclusione che egli era ancora più stupido di Fukuyama. Ma io rilutto a trarre una simile sciocca conclusione, che attribuirebbe ad Hegel un'autoconsapevolezza filosofica minore di quella di un giornalista medio delle pagine culturali dei quotidiani. Hegel non poteva essere così sciocco da pensare di scendere a pianterreno in veste da camera e pantofole per decretare la fine della storia universale. È più probabile che egli pensasse che nel suo tempo storico, più esattamente nel "suo tempo appreso con il pensiero", il massimo di realtà razionale conseguibile fosse quello di una famiglia sì patriarcale, ma anche fondata sulla libera scelta matrimoniale, sull'amore coniugale e sull'educazione comune dei figli, quello di una società civile e professionale non ridotta alla civil society del dominio di una "opinione pubblica" asservita agli interessi economici dei potenti del denaro, ed infine quello di uno stato in grado di andare oltre i "vecchi ceti" signorili allora difesi da Metternich. In questo modo Hegel diventa meno sciocco, ed infatti così io preferisco pensarlo.

Geraets porta molti buoni argomenti per sostenere la natura aperta del sistema hegeliano. In particolare egli fa capire che non esiste in realtà fine dell'arte, fine della religione e fine della filosofia, ma che in tutti e tre i casi si tratta di "fini provvisorie" legate al tempo storico determinato di Hegel, che dava giudizi determinati sull'arte romantica, sul cristianesimo protestante luterano e sul proprio stesso sistema filosofico. Si tratta sempre di "conclusioni" non conclusive. Il logos moderno non sbatte mai davanti a porte chiuse, ma possiede sempre delle chiavi per aprirle.

§ 20. E possiamo ora passare a Marx ed al marxismo. In proposito, io ho già scritto molto su questi due argomenti, e potrò perciò essere in questa sede relativamente veloce. In estrema sintesi, io penso che Marx abbia realizzato un vero progresso conoscitivo rispetto ad Hegel sul piano della storia come scienza, cioè sul piano della concettualizzazione dei modi di produzione sociali, discontinui

e non seriali e successivi, ma abbia purtroppo invece accompagnato questo progresso scientifico con un penoso regresso filosofico, che consiste invece nella negazione di uno specifico valore conoscitivo della filosofia stessa. In questo modo il "sistema" va in cento pezzi e la Scienza, la Materia e la Storia, che la filosofia classica tedesca si era ben guardata dal far diventare i fondamenti del pensiero, lo diventano con risultati catastrofici. Ma i concetti e le pratiche moderne della scienza, della materia e della storia non sono mai veri "fondamenti", e tantomeno fondamenti veritativi, ma solo "astrazioni reali" la cui genesi materiale non porta mai ad una validità universale.

Ho riassunto in breve la mia tesi "negativa" sulla (non)-filosofia di Marx. Ma prima di procedere devo ancora segnalare un equivoco oggi diffusissimo, e cioè il fatto che dopo la grande crisi del marxismo degli ultimi tre decenni non è assolutamente più chiaro che cosa voglia dire "essere marxisti" e chi possa dichiararsi tale. Ciò ha portato ad una tragicomica gabbia di matti, per cui alla fine "marxista" è soltanto chi si dichiara tale, situazione appunto da manicomio. In nessun altro campo umano questo avviene, ed infatti per essere medico, ingegnere, autista e seduttore non basta dichiararsi tale per esserlo. È anche possibile negare con lazzi ed insulti il titolo di "marxista" a chi ritiene di esserlo, e questo in nome di interpretazioni catacombali e fondamentalistiche del marxismo stesso, che avrebbero certamente portato al rogo lo stesso Marx. Personalmente, considero Marx il coronamento (contraddittorio)del paradigma teorico moderno, non il fondatore del marxismo. I fondatori del marxismo furono storicamente Engels e Kautsky, in assenza forzata (perché causata da un precedente decesso) dello stesso Marx, che non fu mai "marxista" e lo disse anche in modo filologicamente accertabile. Io non voglio assolutamente caricare tutto sulle spalle del povero Engels, che mi è anzi personalmente ancora più simpatico di Marx, ma purtroppo così è. Del resto anche Paolo di Tarso, e non Gesù di Nazareth, fu il fondatore del cristianesimo che conosciamo.

Per fare un esempio di quanto dico, voglio riportare le parole dello studioso italiano Danilo Zolo: «Personalmente ho fatto i conti con il marxismo teorico quasi trent'anni fa, e presumo di averli fatti con serietà. Ho preso congedo dal marxismo per la mia impossibilità di condividerne i suoi tre pilastri teorici: la filosofia dialettica della storia con le sue presunte "leggi scientifiche" dello sviluppo; la teoria del valore-lavoro come base della critica del modo di produzione capitalistico e come premessa della rivoluzione comunista; la teoria dell'estinzione dello Stato ed il connesso rifiuto dello stato di diritto e della dottrina dei diritti soggettivi».

Non si può negare che Zolo si sia espresso in modo mirabilmente conciso e chiaro per motivare il suo congedo dal marxismo.

Vi è però un paradosso. Personalmente io mi dichiaro tuttora "marxista", e nello stesso tempo sono pienamente d'accordo con Zolo nel congedo da tutti e tre questi (presunti) pilastri teorici del marxismo. Se il marxismo fosse questo, io sarei dieci volte meno marxista di Zolo. Allora, o Zolo si inganna, o io mi inganno, e si tratta di due possibilità da prendere entrambe in considerazione,

oppure come è più probabile oggi il marxismo è giunto di fatto ad un tale punto di disgregazione teorica e "sistematica" da richiedere una discussione complessiva radicale. Essa tarda, perché la comunità residua di marxisti rimasti è una comunità conservatrice, ideologica ed identitaria, che non potrà mai portare a termine nessuna discussione, perché ogni discussione non è tale se non investe appunto i "fondamenti", e le comunità identitarie ed ideologiche non possono investire i loro fondamenti. Nessuna società di astronomi geocentrici potrà mai avallare un paradigma copernicano, come qualunque bambino sveglio può capire.

§ 21. In questo paragrafo cercherò di esporre in estrema sintesi la mia personale spiegazione della genesi storica e psicologica delle ragioni per cui il giovane Karl Marx scelse di fondare la sua concezione del mondo non su di un fondamento filosofico, ma su di una programmatica non-filosofia. Il cosiddetto "umanesimo rivoluzionario" non è infatti un fondamento filosofico in senso proprio, e la cosiddetta "rottura epistemologica" (ammesso che sia mai esistita, il che io consento solo in parte) è comunque un episodio interno alla storia della concettualizzazione scientifica dei modi di produzione e dei loro concetti satellitari (forze produttive, rapporti sociali di produzione, ideologia), e non è certamente un fondamento filosofico.

Se esaminiamo l'opera giovanile di Marx Critica della filosofia del diritto di Hegel, che è il punto di partenza politico e psicologico della rottura di Marx con la società borghese tedesca da cui proveniva, vediamo che essa contesta soprattutto la pretesa della classe burocratico-borghese prussiana, che si dichiarava ideologicamente "hegeliana", di rappresentare ed interpretare veramente gli interessi generali della società tedesca del tempo (fine anni Trenta/inizio anni Quaranta dell'Ottocento). Si trattava dunque di una critica molto concreta, in cui il destinatario politico era indicato a chiare lettere. Incidentalmente, questa critica è teoricamente del tutto affine a quella che verrà fatta un secolo dopo ai critici della burocrazia politica degli stati comunisti, il che fa di Marx (e non di Trotzky o di Bordiga) il vero interprete ed anticipatore di ogni critica alle pretese universalistiche alle burocrazie politiche.

Proseguiamo. In questa critica politica alle burocrazie prussiane che si autopercepivano come "hegeliane" Marx deve ovviamente passare alla critica teoretica, e la basa sulla nozione di "ipostasi" (poi sviluppata più di un secolo dopo in Italia da Galvano Della Volpe e dalla sua scuola). Si tratta del fatto che queste burocrazie, appoggiandosi alla lettera (ma a mio avviso non allo spirito) della filosofia del diritto di Hegel, trasformavano surrettiziamente il "particolare" in "universale", senza neppure rendersi conto di stare commettendo un errore logico e storico. Così la famiglia diventava la Famiglia, la società civile diventava la Società civile e lo stato diventava lo Stato. Questa è l'ipostasi. Fino a questo punto, non si può negare che Marx avesse ragione, e colpisse al cuore quel procedimento ipostatico tipico anche di tutte le mistificazioni precedenti, schiavistiche, ecclesiastiche, feudali e signorili, ecc.

Ma qui appunto si situa il problema che ci interessa. Fino a quando Marx critica la trasformazione ipostatica della famiglia (tedesca e borghese e particolare) in Famiglia in generale come espressione dello Spirito Oggettivo (dimenticando peraltro il contesto con cui Hegel vent'anni prima aveva fatto questa operazione, che era di determinazione storico-ontologica e non di ipostatizzazione logica), non si può certo dire che abbia torto. A mio avviso ha completamente ragione. Ma qui, appunto, questa negazione del cattivo universale ipostatico diventa negazione di ogni universale filosoficamente fondato, e questo "scivolamento" è la tragedia del pensiero di Marx. Non a caso questa negazione integrale di ogni universale piace a Della Volpe, che era stato ed era ancora un ammiratore della filosofia empiristica di David Hume, grande negatore di ogni concetto universale fondato veritativamente. Non a caso il rifiuto integrale del marxismo da parte di Colletti, ammiratore di una scienza matematica della natura assolutizzata come nuovo Sapere Assoluto contro ogni filosofia ridotta a patetica metafisica, troverà la sua lontana radice proprio in questo rifiuto giovane-marxiano di ogni universalismo. E potrei continuare a lungo, ma non è questa la sede.

Concludiamo su questo punto. Il legittimo rifiuto del falso universalismo ipostatico degli hegeliani tedeschi scivola nell'errato rifiuto di ogni universale logico-ontologico. Al posto di esso, avremo in Marx un impasto di Scienza, di Materia e di Storia, cioè di quelle "astrazioni reali" non filosoficamente mediate dal pensiero che invece la grande filosofia classica tedesca era riuscita a controllare "sistemandole" in un insieme teorico organico e coerente.

La scienza marxista della storia nasce dunque nel suo stesso fondatore con un pauroso regresso filosofico, di cui a mio avviso paghiamo ancora oggi le conseguenze. Qui sta a mio avviso il cuore della questione.

§ 22. Ovviamente, il fatto che Marx abbia scelto di costruire la sua scienza del modo di produzione capitalistico, nelle tre dimensioni della sua genesi, del suo contraddittorio sviluppo ed infine del suo necessario esisto comunista, facendo a meno di qualunque fondazione filosofica veritativa (nel senso greco e poi spinoziano ed hegeliano del termine), non vuol dire che non abbia anche di fatto proposto una filosofia. Si può infatti dichiarare esplicitamente di non avere e di non voler nessun fondamento filosofico, ma è impossibile fare a meno di averne uno implicitamente. E questo è ovviamente anche il caso di Marx. Questo fondamento implicito è allora una forma di umanesimo rivoluzionario, in cui l'uomo è mosso al centro dell'agire storico in senso prometeico (e, del resto, Prometeo era l'eroe preferito di Marx, anche perché si era coraggiosamente opposto agli dei, che nel frattempo erano morti ed erano stati sostituiti dal modo di produzione capitalistico. Ma l'uomo nella storia finisce con il diventare necessariamente l'Uomo nella Storia, ed allora paradossalmente con queste due ipostasi Marx restaura proprio quella logica ipostatica che aveva poco generosamente rimproverato ad Hegel. Se l'uomo si realizza nella storia attraverso l'economia, concepita come il luogo dello sviluppo delle forze produttive e del conflitto distributivo che ne deriva, allora questo Uomo nella Storia finisce con il dar luogo ad una triade filosofica di

umanesimo, economicismo e storicismo, triade unificata dalla comune formula di materialismo scientifico

Ma quella sommatoria (umanesimo+ economicismo+storicismo) resa uguale a scienza materialistica, non è un vero fondamento filosofico veritativo, e non è dunque garantita da esiti nichilistici.

Quanto qui dico in modo telegrafico non fu affatto capito da Louis Althusser e dalla sua scuola. Althusser fa un'indebita equazione fra epistemologia e filosofia, dimenticando che l'epistemologia ha a che fare con l'esattezza e con la certezza, e la filosofia con la verità, e sulla base di questa indebita equazione sostiene l'antiumanesimo di Marx. Ma Marx è certamente un antiumanista epistemologico, perché l'uomo non è uno dei quattro concetti di cui si serve per la sua scienza sociale (modo di produzione, forze produttive, rapporti di produzione, ideologia), ma è però implicitamente un umanista filosofico, perché l'Uomo nella Storia diventa il suo vero ed unico fondamento filosofico implicito.

In ogni caso la scienza sociale unitaria che Marx cercò di sviluppare e di cui mise le fondamenta epistemologiche (da non confondere ovviamente con il fondamento filosofico) fu quella "nuova scienza" preconizzata a suo tempo più di un secolo prima da Giambattista Vico. Molte scienze serie, sia sociali che della natura, sono sorte senza fondamento filosofico veritativo, ma si sono creativamente sviluppate lo stesso, e non possiamo negare al marxismo il diritto che diamo alla fisica o alla biologia. L'orizzonte scientifico di Marx resta a mio avviso non solo serio, ma anche di fatto per ora insuperato.

Per questo non ho paura a dichiararmi ancora "marxista", e ritengo molti "esodi" e molti "congedi" una mossa affrettata, perché è inutile congedarsi se non si riesce a proporre una sintesi epistemologica generale migliore di quella di Marx (prescindendo ovviamente dalle formulazioni che si dicono "marxiste" ma sono in realtà impasti di economicismo volgare, di umanesimo astratto e di storicismo deterministico e/o profetico). Il dichiararsi ancora "marxista" è per me un doppio atto di resistenza e di modestia. Di resistenza contro i proclamatori della fine capitalistica della storia universale, e di modestia contro coloro che dichiarano sempre di essere "oltre" Marx laddove sono quasi sempre "dietro" Marx.

In quanto scienza della storia, quella di Marx ovviamente fa errori e previsioni sbagliate senza smettere di essere tale, perché tipico di ogni progetto scientifico è l'errore e l'autocorrezione. Non concedendo questo diritto a Marx il teorico della falsificabilità Karl Popper si rivela ingiusto e settario verso Marx stesso. In primo luogo il marxismo non ha "scadenze temporali vincolanti" per sanzionare la falsificazione o meno (1917?1945?1991?2086?2122?, ecc.). In secondo luogo, così come la fisica ha abbandonato la teoria dello spazio e del tempo assoluto e la chimica la teoria del flogisto senza smettere di essere tali, nello stesso modo il marxismo può abbandonare le teorie della centralità rivoluzionaria della classe operaia e proletaria e della stagnazione produttiva insita nella riproduzione capitalistica senza smettere di essere tale.

§ 23. La storia del marxismo dal 1880 ad oggi è in realtà solo una storia di differenti, confliggenti e successive "formazioni ideologiche marxiste", per usare il termine proposto a suo tempo da Charles Bettelheim. Una storia unitaria del marxismo è semplicemente inesistente, è una grande narrazione a suo tempo giustamente stroncata da Lyotard, ed è solo una risorsa ideologica fantasmatica (immaginativa, avrebbe detto Spinoza) che lega insieme in modo identitario dirigenti e militanti politici. Il "marxismo degli intellettuali" è a sua volta anch'esso una formazione ideologica specifica, legata alle procedure di legittimazioni universitarie ed ai limiti di compatibilità con le linee politiche decise dai dirigenti dei partiti di sinistra. Si tratta di storie che hanno più a che fare con la sociologia dei gruppi che con la filosofia vera e propria, e che sono perciò estranee ad un discorso sul fondamento veritativo. Il marxismo è stato incorporato nel Novecento in cinque pratiche politiche principali (sindacalismo rivoluzionario e riformistico, socialismo, comunismo storico novecentesco nella sua linea dominante, formazioni minoritarie di contestazione fondamentalista, movimenti di liberazione nazionale anticolonialista ed anti-imperialista). In tutte e cinque queste pratiche politiche e sociali non c'è mai un inesistente "marxismo in generale", ma solo delle diverse "formazioni ideologiche marxiste". Esse non sono l'oggetto di questa mia trattazione.

Per concludere provvisoriamente sulla questione del comunismo marxista novecentesco, penso naturalmente che la formazione ideologica dominante, il materiale dialettico di tipo sovietico, debba essere fortemente separata dal pensiero di Marx, con il quale intrattiene un rapporto simile a quello che Dostojewsky disegnò a proposito della relazione fra Gesù di Nazareth e del Grande Inquisitore. Nello stesso tempo sono contrario a tutte le spiegazioni per così dire "monologiche" del comunismo stesso, per cui esso viene sbrigativamente interpretato sulla base di una sola idea-forza (come l'illusione utopica che si rovescia necessariamente in totalitarismo di François Furet o la proiezione lavorativa sociale della produzione fordista di fabbrica di Marco Revelli). Ogni formulazione "monologica" di questo tipo non ci dice praticamente nulla di Marx e del marxismo, e ci dice solo molto del profilo teorico personale di chi le propone.

§ 24. Passiamo ora al quarto ed ultimo punto della mia esposizione proposta nel § 3. Non è facile cogliere l'aspetto principale della situazione contemporanea. Dieci anni fa, nel 1992, avrei detto che essa era caratterizzata dalla caduta rovinosa del comunismo storico novecentesco come sistema di Stati, e dunque da una generale restaurazione capitalistica globale (da cui l'odierna "globalizzazione", ecc.). Ma oggi, nel 2002, questa caduta rovinosa è stata ormai parzialmente sancita, stabilizzata e metabolizzata, nel bene o nel male (a mio avviso nel male, per ragioni geopolitiche più ancora che sociali), e l'aspetto principale sembra ormai la presenza di un vero e proprio impero mondiale.

Con il termine di "impero mondiale" non mi riferisco assolutamente alla formulazione che ne è stata recentemente data in un libro di Antonio Negri e Michael Hardt. Non penso che esista, o sia in progressiva costituzione, una sorta

di impero mondiale deterritorializzato e soprattutto desovranizzato statualmente, costituito dalle polarità opposte e confliggenti di un dominio astratto del capitale da un lato e da moltitudini biopolitiche di disobbedienti dall'altro. Considero questo modello errato per molte ragioni, di cui qui ne ricorderò solo due. In primo luogo, si tratta della somma di due paradigmi teorici entrambi erronei, il paradigma politico del cosiddetto operaismo italiano ed il paradigma antropologico "desiderante" della scuola francese di Deleuze e Guattari. In secondo luogo, non si tratta di un vero testo "innovatore" rispetto alla tradizione marxista, ma di un testo che piuttosto porta a perfezionare il vecchio paradigma soggettivistico, ovviamente nelle sue successive metamorfosi (dall'operaio-massa fordista alle moltitudini post-fordiste). Questo modello è oggi egemone presso molti generosi confusionari, e lo ritengo non l'inizio della soluzione di una crisi, ma una manifestazione empirica della crisi in corso.

Detto questo, ritengo anch'io però che vi è oggi una situazione imperiale. Ma si tratta dell'impero americano degli USA, che non hanno affatto abolito il vecchio imperialismo antagonistico plurale, ma ne hanno modificato qualitativamente la natura con il nuovo elemento della soverchiante potenza militare asimmetrica, unita ad una egemonia culturale, linguistica e mediatica mai esistita prima nella storia. Questo impero si legittima religiosamente come investito di una messianica "missione speciale", e questo spiega perché i suoi capi hanno sempre in bocca Dio, ridotto però ad idolo protestante e sionista. Esso è costituito da due classi, una classe di patrizi ispirati ad un fondamentalismo religioso anglosassone che si è secolarizzato in una forma di integralismo scientifico (e rimando qui il lettore al precedente § 15, ed una classe di plebei provenienti dall'emigrazione e dallo sradicamento di tutti i paesi del mondo, che trovano le loro nuove radici nell'adesione ideologica e pratica della missione imperiale.

Dal momento che questo testo è di carattere filosofico, e non economico-politico, non aggiungerò altre considerazioni su questo punto. Esaminerò solo tre aspetti direttamente filosofici del nuovo scenario imperiale, e dopo questo potrò concludere. I prossimi tre paragrafi saranno così dedicati ad una ipotesi generale sulla situazione filosofica oggi, alla questione della cosiddetta Tecnica ed infine al problema dell'identità del marxismo in questa nuova inedita situazione storica.

§ 25. Per capire la natura profonda dello scenario storico presente voglio ricordare la diagnosi filosofica di Hegel sul mondo romano che ho ricordato nel § 12. Esso era caratterizzato da tre principali elementi, il prosaico dominio pratico, il fatto che gli individui erano posti solo come atomi, ed infine il disorientamento ed il dolore del mondo per l'abbandono da parte di Dio. Ritengo che tutti e tre questi elementi, con le modificazioni temporali tenute in conto, siano oggi non solo presenti ma addirittura caratterizzanti.

Iniziamo dal prosaico dominio pratico. Esso è "prosaico", perché anche se George Bush tiene sempre ipocritamente la mano sul cuore per ricordare Dio, tutti sentono odore di petrolio e non di incenso, e pertanto sanno che Dio è solo

un pretesto ideologico fittizio. Questo prosaico dominio pratico porta moltissimi ad una sorta di rassegnato cinismo, perché tutti sanno che chi ha già fatto una volta Hiroshima la potrà sempre ripetere, e chi lo ha dimenticato subirà regolarmente dei bombardamenti che solo gli sciocchi possono credere che si possano giustificare con motivi "etici". Il dominio pratico spaventa la maggioranza, ma esalta alcuni, ed ecco perché Bin Laden cerca di opporsi praticamente scagliandosi contro i grattacieli. Con questo non intendo assolutamente "giustificare" chi ha voluto l'11 settembre 2001 (il giustificazionismo mi è filosoficamente estraneo come lo è la moralità per gli speculatori finanziari), ma solo registrare in modo notarile che se uno vuole giustificarsi sulla base del proprio prosaico dominio pratico verrà inevitabilmente ripagato con la stessa moneta. Solo un ristretto circo mediatico di giornalisti strapagati può inventarsi motivazioni altamente morali dove si vuole solo terra, petrolio, materie prime, ecc., e lo si dice anche nell'articolo stampato a fianco di quello dedicato alle alte motivazioni etiche della difesa dei "diritti umani".

Il secondo elemento è il fatto che gli individui vengono posti solo come atomi, e dunque la sola possibile comunità umana è quella del consumo, per cui in mezzo, es meson, non c'è più il fondamento, il logos, ma solo la merce (to emporeuma). Ed infatti la merce è il solo fondamento, non veritativo per eccellenza, del sistema capitalistico, ed il vecchio Marx lo aveva capito, scegliendo metodologicamente di cominciare così il suo primo libro del Capitale. Da un punto di vista storico, l'affermarsi universale della merce può essere ripercorso attraverso tre momenti fondamentali. In un primo momento la merce non è ancora astratta, ma è ancora socialmente e qualitativamente determinata, ed esistono allora leggi dello Stato contro il consumo opulento di plebei occasionalmente più ricchi dei patrizi o dei nobili. In un secondo momento, che ha caratterizzato ad esempio il Novecento, con l'avanzamento della produzione di massa standardizzata la merce tende anch'essa ad essere serializzata ed in un certo senso "democratizzata", e questo avviene già prima dell'affermarsi del fordismo. In un terzo momento, che a mio avviso è iniziato solo da poco, la merce tende a "personalizzarsi" ad adattarsi ad ogni cliente pagante, fino all'utopia capitalistica perfetta di una merce individualizzata per ogni abitante del pianeta. Questo processo non tende certamente al profilo antropologico che Marx ha definito della "libera individualità" (contrapposta all'indipendenza personale borghese), ma ha bisogno di un "libero consumatore" per potersi affermare.

In questo contesto atomistico, in cui la vecchia "deviazione" (clinamen, parekklisis) epicurea avverrà soltanto deviando verso differenti negozi e supermercati, lo spazio filosofico, rimasto per definizione senza verità e senza fondamento (perché la merce è un fondamento che ontologicamente e logicamente non può programmaticamente essere "vero", ma solo "effettuale"), diventa uno spazio di civile conversazione fra individui atomizzati e normalizzati. È questa esattamente la definizione imperiale americana prevalente di filosofia, sintetizzata mirabilmente da Richard Rorty. La pratica anglosassone della filosofia analitica, che definisce sprezzantemente "continentale" tutta la tradizione filosofica ereditata

da due millenni, riducendo gli antichi greci a progenitori di un'etnia minore di operatori turistici e di affittacamere estivi, è appunto del tutto omogenea a questo spazio conversativo ad un tempo interminabile e completamente irrilevante.

Il terzo ed ultimo elemento è l'abbandono doloroso del mondo da parte di Dio. Come già in Hegel, qui il termine Dio sta per indicare un orizzonte di sensatezza, sostituito da un'insensatezza presentata come virile accettazione del disincanto del mondo provocato dal pensiero scientifico moderno. Il mondo ridotto a mercato (il "monoteismo del mercato", secondo la corretta formulazione di Roger Garaudy) è appunto un mondo insensato, del tutto abbandonato da Dio, al di là del fatto che stuoli di dignitari religiosi siano spesso presenti alle cerimonie pubbliche in cui troneggiano i capi economici, politici e soprattutto militari del pianeta.

Le persone di fede sincera e sofferta, per cui io nutro la massima considerazione, tardano però a comprendere che l'ateismo realizzato non era quello delle artigianali scuole sovietiche in cui si diceva che non esisteva un demiurgo stellare creatore della materia ma che la materia stessa era l'unico "fondamento" scientifico e filosofico possibile, ma è quello del dominio totalitario della merce capitalistica (non parlo della merce semplice, perché personalmente non credo nella teoria dell'estinzione integrale della merce, e neppure la auspico). Questo viene spesso ammesso a mezza bocca, ma non è certo così che si può lenire il dolore per l'abbandono di Dio, cioè dell'indispensabile orizzonte di sensatezza, senza il quale, come a suo tempo trascrisse Lukács, la vita umana avvizzisce fra i due poli dello specialismo e della stravaganza.

§ 26. La situazione attuale è da molti caratterizzata come l'epoca dell'avvento della Tecnica. Con questa maiuscola, inevitabilmente ipostatizzata, si intende dire con Martin Heidegger con non si allude soltanto ai progressi della tecnologia, o all'applicazione della scienza alla produzione, ma si ha in mente una nuova configurazione globale dell'intero spazio della vita umana sia individuale che associata, in cui la precedente tradizione metafisica occidentale si è realizzata appunto in tecnica planetaria. Non ho qui lo spazio per valutare analiticamente questa potente diagnosi di Heidegger. In estrema sintesi, dirò che sul piano storiografico essa è solo una ennesima grande narrazione continua onnicomprensiva, un affascinante racconto per studenti del primo anno di filosofia, ma che sul piano descrittivo della situazione attuale essa registra nel rarefatto linguaggio della filosofia una sensazione tragica di perdita globale di controllo da parte degli esseri umani dei loro stessi prodotti, che ormai si autonomizzano e sembrano non essere più padroneggiabili. Questa sensazione è reale, e non se la è certamente inventata Heidegger. Non la si esorcizza con irrilevanti discorsi sulla più o meno congiunturale adesione di Heidegger al nazismo nel 1933.

A questa diagnosi heideggeriana si possono opporre due tipi di obiezioni fondamentali. La prima è che la nozione heideggeriana di Tecnica è una ipostasi generica ed astorica di qualcosa che è sempre determinato, e che in questo caso è l'uso capitalistico della tecnica propiziato da una concezione ristretta di scienza. Come si vede, questa critica è simile a quella che a suo tempo fece il giovane

Marx a Hegel, e che ho ricordato nel § 21. La considero una obiezione debole e non conclusiva. È vero che la nozione filosofica heideggeriana di Tecnica deriva da una precedente grande narrazione omogenea e continua che va da Platone a Nietzsche, che di fatto nasconde discontinuità profondissime, e questo è dovuto al fatto che Heidegger ignora e disprezza la nozione marxiana di modo di produzione, finendo con il fare della storia universale un oggetto di narrazione continua assolutamente simile a quella del marxismo staliniano, e semplicemente invertita (ma invertendo un cubo si ha sempre lo stesso cubo). Ma è anche vero che Heidegger registra pur sempre un fatto reale, e cioè che ogni presunto possibile uso sociale alternativo della scienza e della tecnica è fino ad ora rimasto un'ipotesi teorica del tutto ineffettuale, perché priva di portatori storici reali. Prima di irridere alla frase sapienziale di Heidegger, per cui "solo un dio può ancora salvarci", sarebbe bene non ricorrere alle scorciatoie infantili per cui salveranno la classe operaia dotata di nuovi capi politici, i tecnici informatici collegati in rete o le nuove moltitudini biopolitiche desideranti. Ma per favore, come dicono i due comici di "Striscia la notizia"!

La seconda obiezione consiste nel dire che la nozione heideggeriana di Tecnica, nel suo pessimismo, è smobilitante e di fatto fortemente apologetica del presente dominio capitalistico, il quale è considerato invincibile perché ormai "corazzato" dalla Tecnica stessa, eretta così a divinità idolatrica invincibile. Si tratta di una nuova "interiorità all'ombra del potere" che di fatto ripropone in vesti heideggeriane la vecchia accusa che a suo tempo Lukács rivolse agli intellettuali del cosiddetto Grand Hotel dell'Abisso. Se non c'è più niente da fare, questa è la conclusione, almeno coltiviamo la nostra individualità personale. Ma una simile psyche non può essere un fondamento filosofico veritativo, ma soltanto una sorta di rifugio anti-atomico fornito delle maggiori comodità possibili. Se la techne è onnipresente, la psyche è impotente, e nessuna operazione cosmetica potrà mai nasconderlo a lungo.

Tuttavia, anche questa obiezione non è risolutiva. A mio avviso la nozione heideggeriana di Tecnica, che io peraltro non adotto, è al di là della dicotomia classica Ottimismo/Pessimismo. Essa è una sorta di "ambiente", (Umwelt) e di "imposizione anonima" (Gestell), che in quanto tale non pregiudica ontologicamente e logicamente la prassi umana libera. È certo possibile leggerla come la secolarizzazione novecentesca della ananke degli antichi greci, il destino fatale ineluttabile cui non si può sfuggire. Ma la questione a mio avviso resta aperta, ed è bene non chiuderla frettolosamente. Io non intendo mettere Hegel e Marx in soffitta, ma nemmeno Heidegger, anche se so bene che molti heideggeriani esaltano Heidegger proprio per legittimare la messa in soffitta di Hegel e di Marx. Affari loro.

§ 27. Il destino storico del marxismo oggi nella situazione imperiale descritta nel § 25 resta incerta. Bisogna distinguere la sua crisi congiunturale dalla sua crisi strutturale. In Italia viviamo un'apparente crisi del dibattito marxista universitario per il semplice fatto che non esiste più la spartizione delle spoglie accademiche

della Prima Repubblica fra "cattolici", "laici" e "marxisti" (traduzione: DC, partiti laici e PCI). Questa non è una crisi, ma il teatrino delle marionette. I gruppi marxisti fondamentalisti non sono mai in crisi, perché si riproducono sulla base di un commovente autismo manicomiale. La comunità marxista di lingua inglese è un simpatico party tollerante e pluralista in cui alcuni economisti si incontrano con una variopinta umanità no-global di pacifisti, ecologisti, femministe, difensori di foche e balene, ecc. Sia chiaro, considero questo un progresso rispetto ai congressi ideologici di intellettuali organici che portavano ognuno il loro "contributo" in attesa delle "conclusioni politiche" di un capo-burocrate scortato da baffute guardie del corpo. Non è comunque dall'attuale "pluralismo accademico" di mille workshops, in cui l'unica sintesi sociale comune è il ristorante, che potremo uscire dalla crisi.

Sul piano dell'analisi del moderno capitalismo abbiamo per ora solo membra staccate di spiegazioni economiche, politiche, culturali, ecc. Io stesso mi considero un dilettante in economia e in politologia, oltre che nella sempre più attuale scienza militare e strategica, ed ho alcune opinioni più o meno sensate solo sull'aspetto culturale della moderna crisi, opinioni che esporrò brevemente in un prossimo contributo per questa stessa rivista. Ritengo comunque che questo sia normale. La nottola hegeliana viene solo al crepuscolo, e siamo solo all'alba di questo nuovo capitalismo imperiale. Il primo libro del Capitale di Marx non avrebbe mai potuto essere scritto nel 1824 (prendendo ovviamente una data a caso).

Sulla questione filosofica del fondamento, della verità e del sistema, oggetto di questo mio contributo, ho invece maturato finalmente con grande fatica e molte contraddizioni personali passate una posizione chiara. Io non posso sapere quali vie prenderà la futura analisi economica del capitalismo globalizzato contemporaneo, ma so bene che l'attuale deficit di fondazione filosofica veritativa di tutto il discorso anticapitalistico dell'emancipazione umana ha già fatto troppo male per continuare a mantenerlo in nome della "lotta all'idealismo", di una "scienza senza fondazione filosofica", di una "lotta alla metafisica", di un "laicismo disincantato", di una "contrapposizione fra materialismo ed idealismo", di una "civile conversazione senza presupposti veritativi" eccetera eccetera. Non sarà facile. Gli sbarramenti teorici e soprattutto psicologici saranno enormi. Ma se una prospettiva è aperta, allora possiamo sperare, sia pure in modo cauto e senza eccessive illusioni a breve termine.

§ 28. Con questo ultimo paragrafo sono giunto alle conclusioni. Le conclusioni, naturalmente, sono che non ci possono essere conclusioni. Tanto meno ci possono essere conclusioni in questo momento, in cui, come ho appena detto sopra, una prospettiva si è appena aperta, una prospettiva che non è stata ancora assolutamente legittimata da una vera comunità anche piccola di pensatori critici dell'attuale società capitalistica. Oggi tutti coloro che si oppongono vengono sbrigativamente etichettati con disprezzo come "pacifisti ideologici" o come "antiamericani". È inutile andare a scuola da Isocrate per imparare argomenti retorici per difendersi da queste etichettature spregiative. Questi argomenti ognuno se

li fabbricherà facilmente da sé. Bisogna invece andare alla scuola di Socrate, di Platone, di Aristotele, di Spinoza, di Hegel, e soprattutto non avere paura della filosofia. Non avere paura della filosofia significa non avere paura della legittimità della conoscenza filosofica, della sua fondazione veritativa, e soprattutto di una concezione del fondamento come apertura logica, ontologica e dialogica. Il resto ci verrà dato in sovrappiù.

Post-scriptum

Sono stati recentemente pubblicati due libri di Luca Grecchi (cfr. L'anima umana come fondamento della verità, C.R.T., 2002; Karl Marx nel sentiero della verità, C.R.T., 2003) che meritano una attenta recensione critica. Essa non può essere fatta in questa sede, ma mi riprometto di farla in futuro, nell'insieme e nei dettagli. Non c'è a mio avviso fretta, perché non si tratta di tesi giornalistiche a rapida obsolescenza ed a veloce invecchiamento, ma di tesi incredibilmente controcorrente anche sul piano tematico. È la prima volta a mia conoscenza che un libro con un radicale contenuto di critica sociale al moderno capitalismo viene intitolato "l'anima umana come fondamento della verità". Io saluto con piacere questa coraggiosa innovazione, anche se non mi nascondo le difficoltà di una inversione di tendenza nella attuale situazione spirituale e sociale.

Ma non è questo l'oggetto di questo mio post-scriptum. Nei sue due libri Grecchi fa ripetutamente riferimento a miei lavori recenti, in modo quasi sempre molto critico. Dal momento che mi sono lamentato a lungo che il mio lavoro fosse "insegretito" dalla comunità intellettuale italiana, in particolare di "sinistra", sarei sciocco se ora fossi infastidito dal fatto che del mio pensiero ci si occupa, sia pure in modo fortemente critico. Non vi è però lo spazio, che sarebbe lungo, per rispondere a tutte le critiche analitiche fatte. Per questa ragione rimando questa discussione ad altra sede, e mi limito a toccare tre punti sollevati da Grecchi, il tema del marxismo, del relativismo, e del nichilismo.

A proposito del marxismo, non ripeto qui le considerazioni fatte nei §§ 20,23 e 27 del testo che precede. Tutto questo mio testo può essere del resto letto come una prima risposta alle obiezioni di Grecchi. Se mi si rimproverano errori, contraddizioni o cambiamenti di posizione nelle mie opere, bisogna esaminare separatamente queste tre diverse cose. A proposito degli errori, li ammetto volentieri, in nome dell'ultima battuta del film con Marilin Monroe A qualcuno piace caldo, per cui nessuno è perfetto. Sulle contraddizioni, esse sono dovute anche al fatto che ci è voluto per me un lungo sforzo interiore per giungere alla legittimità della problematica della necessità di una conoscenza filosofica distinta nettamente da quella scientifica e dalla pratica ideologica. La filosofia come ancella della scienza (che ha semplicemente sostituito, e non migliorato, la concezione cristiana medioevale della filosofia come ancella della teologia), oppure la filosofia come strumento dell'ideologia (comunista e proletaria) sono state due cose che mi sono

state insegnate negli anni Settanta in modo talmente radicale che liberarmene (senza perdere le cose che avevo imparato pur sotto il dominio di queste concezioni errate) è stato uno sforzo di una intera vita. Le contraddizioni sono un ben piccolo prezzo da pagare. In questa ottica devono essere considerati anche i cambiamenti di posizione (in meglio o in peggio tocca sempre agli altri dirlo). Ho insegnato filosofia nei licei italiani per trentacinque anni, ed ho sempre cercato di interessare gli studenti non presentando un pensiero come staticamente perfetto e compiuto in una fotografia che compendia quarant'anni in un solo flash, ma mostrando come Platone ed Aristotele, Kant ed Hegel, Marx e Nietzsche nella loro vita cambiano d'opinione. Gli studenti hanno sempre apprezzato questo, perché ne hanno tratto la conclusione che se cambiano opinione loro che sono sui libri di storia della filosofia possiamo allora cambiarla anche noi. Questo vale non solo per i grandi, ma anche per Costanzo Preve.

A proposito del relativismo, Grecchi ritiene che io non ne sia affatto uscito, e ci sia anzi dentro. Relativismo significa sostenere che non esiste un fondamento veritativo assoluto, e cioè che la verità è relativa. Personalmente ritengo con Socrate che solo l'opinione è relativa, la verità no. Ma la dicotomia Relativo /Assoluto è semanticamente ambigua, perché il termine "assoluto" è spesso inteso come sinonimo di compiuto, perfetto, portato a termine, e va dunque contro quella concezione di "apertura" dell'assoluto che ho segnalato nel mio testo come sostenuta da Vegetti per Platone e da Geraets per Hegel. Inoltre il termine "relativo", nel senso di particolare, entra a far parte in forma linguistica diversa della dicotomia Particolare/Universale. Contro l'ideologia della "differenza" io sono un sostenitore di principio dell'universalismo. È questo un punto che mi divide per esempio da Alain de Benoist, che pure stimo molto come pensatore. In questo sono un "marxista classico" alla Lukács. Ma all'universalismo si arriva solo gradatamente senza saltare le comunità reali esistenti, ed ecco perché sono con i comunitaristi alla Mac Intyre contro i sostenitori di un universalismo dialogico presupposto, sradicato da ogni comunità reale, difeso ad esempio da Habermas. Il loro preteso universalismo è per me solo la proiezione universitaria colta della falsa comunità globalizzata mondiale dell'impero americano. Io mi ritengo dunque universalista e comunitarista, e per questo difendo anche lo Stato nazionale, la sua indipendenza culturale ed il diritto delle nazionalità senza Stato a costituirsi in Stato (ad esempio, i baschi). L'universalismo filosofico in me si sposa, a mio avviso senza contraddizione, con il comunitarismo ed il nazionalitarismo. Le mie stesse collaborazioni a riviste che difendono questi principi lo dimostrano.

Passando all'ultimo problema del nichilismo, qui mi rendo conto che si tocca un dente che duole. Tutti coloro che lottano contro il nichilismo non sono d'accordo nel definirlo con precisione in modo chiaro ed univoco, e per questo ritengo che gli altri non siano abbastanza anti-nichilisti, e che siano anzi nichilisti. Grecchi mi consentirà di non voler partecipare a questo gioco al massacro. Il nichilismo è un problema, non un bottone che si schiaccia per attivarlo o disattivarlo. Se per essere considerato un vero anti-nichilista io devo far violenza alle mie attuali convinzioni, per cui è impossibile sottrarre la verità al tempo (in una concezione

a mio avviso difesa non solo da Heidegger ma anche da Hegel), e non bisogna dunque postulare una sottrazione originaria del fondamento veritativo allo scorrimento temporale, allora mi spiace ma non posso far parte della confraternita dei veri anti-nichilisti garantiti. Allo stato attuale della mia riflessione, non posso e non voglio aderire a quella che considero una interpretazione neoplatonica della logica di Hegel. Pongo un problema, non mi interessa nominare nessuno e polemizzare con qualcuno. Le concezioni filosofiche non hanno indirizzi postali. L'antinichilismo fondato sulla sottrazione del fondamento ontologico veritativo al tempo esiste peraltro già, ed è vecchio come il mondo. Si chiama religione, o pensiero religioso. Del resto, Severino ne dà una (apparente) secolarizzazione laica, e non vedo proprio perché si debba andargli dietro, con tutto il rispetto.

Con questo chiudo. Non pretendo di aver risposto in modo esauriente a Grecchi, ma qui non pensavo tanto a lui, quanto ai lettori della rivista, che desiderano certamente iniziare dai problemi generali prima di scendere in dettagli polemici secondari.

Nota bibliografica

Questa breve nota bibliografica non è affatto completa ed esaustiva, ma riguarda solo i più importanti riferimenti nominativi o le problematiche collaterali che si dipartono dai vari paragrafi.

Per il § 2 i riferimenti semantici ai termini greci di "fondamenti" e di "verità" sono tratti da N. Abbagnano, Dizionario di filosofia, Torino, UTET, 1964.

Il § 4 fa riferimento a M. Bernal, Atena nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica, Parma, Pratiche editrice, 1991.

Il § 5 fa riferimento a due interessanti libri di G. Colli, La nascita della filosofia, Milano, Adelphi, 1975, e di M. A. Levi, Il senso della storia greca, Milano, Rusconi, 1979.

Il riferimento del § 6 è ad Antonio Capizzi, curatore della bella antologia I presocratici, Firenze, La Nuova Italia, 1984.

Per il § 7 si vedano G. Thomson, I primi filosofi, Firenze, Vallecchi, 1973, e di A. Sohn Rethel, Lavoro intellettuale e lavoro manuale, Milano, Feltrinelli, 1977 e La scienza come coscienza alienata, in "Sapere", n. 832, ottobre 1980.

Per il § 8 si veda il primo volume del manuale di M. Bontempelli-F. Bentivoglio, Il senso dell'essere nelle culture occidentali, Milano, Trevisini.

Per il § 9 si veda la mia fonte principale J. P. Vernant, Le origini del pensiero greco, Roma, Editori riuniti, 1976. La centralità della dicotomia simbolica fra Acropoli ed Agorà sta alla base del manuale di M. Vegetti, Filosofie e società, Bologna, Zanichelli, da me usato a lungo nel mio insegnamento liceale. La centralità di Socrate è magistralmente esposta in un breve testo di da G. Giannantoni, Il sapiente e la città, in "Rinascita", n. 36, settembre 1984.

Il riferimento critico del § 10 è al libro di B. Cassin, L'effetto sofistico, Milano, Jaca Book, 2002. Il libro è comunque interessante per la sua opposizione fra "logologia" ed "ontologia", che però considero personalmente estranea allo spirito degli antichi greci.

Il § 11 fa riferimento alla tesi esposta da J. Derrida in La farmacia di Platone, Milano, Jaca Book, 1985. La tesi di Mario Vegetti sulla differenza fra il bene come fondamento aperto e l'Uno come fondamento chiuso è esposta con grande chiarezza in "Lettera internazionale", n. 1., estate 1984.

Per il § 12, che riguarda lo sfondo storico della dissoluzione della filosofia greca, mi permetto di rimandare ai miei tre lavori. Sul ruolo della basileia ellenistico-romana (pronuncia consigliata: vassilìa) cfr. L'educazione filosofica, Pistoia, C.R.T., 2000, pp. 45-66. Sul giudizio di Hegel sul mondo imperiale romano (giudizio ripreso nel § 25) cfr. L'assalto al cielo, Milano, Vangelista, 1992 pp. 74-78. Sull'interpretazione della Lettera ai Corinzi di Paolo di Tarso, ripresa da uno studio del filosofo greco Dimitris Kyrtatas, cfr. L'eguale libertà, Milano, Vangelista, 1994 pp. 104-114 e passim.

Il § 13 sostiene una teoria della modernità filosofica che vede una continuità importante fra Kant, Hegel e Marx. Si veda in proposito il libro di A. Burgio, Strutture e catastrofi. Kant, Hegel e Marx, Roma, Editori riuniti, 2001.

Il § 15, dedicato alla genesi religiosa, protestante e puritana del paradigma scientifico moderno, è ispirato ai lavori di R. K. Merton, Scienza tecnologia e società nell'Inghilterra del Seicento, Milano, Angeli, 1983 e soprattutto M. Jacob, Il significato culturale della Rivoluzione scientifica, Torino, Einaudi, 1992. A mio avviso questo binomio religione-scienza sta anche alla base dell'ideologia americana contemporanea della Special mission (missione speciale).

Il § 16 è ispirato ad un libro che esiste solo in greco moderno, ma che mi è stato utilissimo per la comprensione della genesi del concetto filosofico di materialismo. Cfr. M. Antonopoulou, Prassi sociale e materialismo, Atene, Alexandreia, 2000.

Per il § 17 e l'assunzione del concetto di storia come concetto moderno trascendentale riflessivo mi permetto di rimandare al mio lavoro I secoli difficili, Pistoia, C.R.T., 1999.

Per i §§ 18 e 19, ed il carattere aperto del fondamento filosofico in Hegel, illuminante è a mio avviso il libro di T.F. Geraets, Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano, Napoli, Bibliopolis, 1985.

I §§ 20-23 e 27 sono dedicati a Marx ed al marxismo. Poiché ho scritto molto su questo tema, di cui sono in un certo senso un modesto "specialista", rimando ai miei due ultimi lavori, Marxismo e filosofia, Pistoia, C.R.T., 2002 e Nuovi saggi di marxismo e filosofia, Pistoia, C.R.T., 2003. I due libri sono largamente complementari, e nascono dalla collaborazione con la rivista "Praxis" del Campo Antimperialista di Assisi.

Le dichiarazioni di D. Zolo sono tratte da una intervista a "La Repubblica", 28-9-2002. Le tesi di fondo della scuola dellavolpiana (che io rovescio integralmente nel § 21) sono esposte in L. Colletti, Il marxismo ed Hegel, Bari, Laterza, 1969. Due delle spiegazioni "monologiche" del comunismo storico novecentesco, da me

fortemente criticate, sono quelle di F. Furet, Il passato di una illusione, Milano, Mondadori, 1995, e di M. Revelli, Oltre il Novecento, Torino, Einaudi, 2001.

Per il § 24 le tesi su di un impero globalizzato e deterritorializzato sono in A. Negri-M. Hardt, Impero, Milano, Rizzoli, 2002.

Per la comprensione del § 25 è essenziale il nesso fra violenza soverchiante e copertura moralistica. Il modello di annientamento non è mai quello di Auschwitz, ma è sempre quello insuperabile di Hiroschima. Per questo si veda il piccolo capolavoro di D. Fennell, The postwestern condition, London, Minerva press, 1999, che è stata una delle fonti del mio lavoro Il bombardamento etico, Pistoia, C.R.T., 2000.

Per il § 26, dedicato al concetto di Tecnica in Heidegger, si veda la ricca bibliografia segnalata in U. Galimberti, Psiche e techne, Milano, Feltrinelli, 1999. Una critica a Galimberti è contenuta nel libro di M. Bontempelli, Filosofia e realtà, Pistoia, C.R.T., 2000, pp. 255-283.

Non aggiungo qui altri testi, sebbene ne abbia ovviamente utilizzati molti altri. Essendo il mio testo aperto, correggibile e migliorabile, anche la bibliografia è correggibile e migliorabile.